De la Memra al Logos.
O Cómo el verbo de Dios se Hizo Carne Humana

Eliseo Ferrer

Una Mirada Antropológica al Mito Tardoplatónico

UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA AL MITO TARDOPLATÓNICO
De Sabiduría-Sofía a Cristo.
O si se prefiere:

De la Memra al Logos.
O Cómo el verbo de Dios se Hizo Carne Humana

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados es constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (CEDRO) y las leyes velan por el respeto de los citados derechos.

★

© 2021, Eliseo Ferrer Latre
© 2021, Star Publishers, S.L.
messidor@internet-link.com

★

ISBN: 978-84-121487-0-1
Depósito Legal: M-31000-2020

VI_Apoc.Filos_14 copia.qxp_Maquetación 1 30/12/21 12:33 Página 431

3. De la *Memra* al Logos. O cómo «el Verbo se hizo carne».

En este contexto, la respuesta a la pregunta de cómo «el Verbo se hizo carne» es relativamente sencilla de responder, si la contemplamos desde el componente simbólico que le otorgó el misticismo greco-oriental (la inmanencia de un fragmento de divinidad en el cuerpo del individuo) y que encontró su primigenio significado en el discurso narrativo del mito de la muerte de Dioniso a manos de los Titanes. Un juego alegórico (o simbólico) cuyo sentido también expresó Platón con sugestivas y sorprendentes imágenes en el *Timeo*,[45] que llamaron poderosamente la atención de Justino Mártir[46] y en las que expli-

[44] Edward Gibbon. *Decadencia y caída del Imperio romano*. Vol. I. Gerona, 2011. XXI. «El apóstol San Juan. Los ebionitas y los docetas». pp. 786 y 787.

[45] Platón. *Diálogos*. Vol. 6. Madrid, 1997. *Timeo*. 34b-38c. «Primero colocó el alma en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella».

[46] Justino Mártir. *Primera apología*. 60.1,2,3,4,5,6,7. En Daniel Ruiz Bueno. *Padres apologistas griegos*. Madrid, 1954. pp. 248 y 249.

VI_Apoc.Filos_14 copia.qxp_Maquetación 1 30/12/21 12:33 Página 432

caba que el Demiurgo había trazado el alma sobre el mundo en forma de cruz. Como no podemos responder de ninguna manera a esta pregunta es afirmando que el Verbo-Logos se hizo carne a través del nacimiento del Niño Dios en Belén, según Lucas y Mateo, porque esto implica una perversión argumental y un fraude de lenguaje que otorga entidad ontológica a la alegoría narrativa del mito (al discurso literal) e invalida totalmente la verdadera significación «racional» y simbólica de la encarnación platónica del alma o el espíritu.

El Alma del mundo era, según la tradición y desde los estoicos, el Logos, quien, para hacerse carne, tenía que repetir todo el proceso cósmico y, en el descenso, ser clavado en la cruz de la materia y luego resucitar antes de su ascensión a los cielos.[47] La pregunta que desde hace décadas se formulan historiadores, exégetas, hermeneutas, teólogos y mitólogos es por qué el evangelio atribuido a Juan, de carácter gnóstico y de marcadas connotaciones místicas, utilizó el término «Logos» (Verbo-Palabra) y no el de «Sabiduría» o «Sofía», como venía siendo habitual en cierta literatura helenizada judía. Algo para lo que no hay una respuesta clara y determinante; pues no basta la presuposición de que el «Logos» era más corriente y predicable entre los griegos y paganos, como en ocasiones se señala.[48] Y tampoco la presuposición de que este evangelio se hubiese escrito copiando los esquemas conceptuales de Filón de Alejandría, pues hay, según los especialistas, una diferencia esencial en lo que se refiere a la escala emanantista y a la consustancialidad con Dios[49] entre el Logos del filósofo judío alejandrino (simple intermediario) y el Logos del evangelista (más acorde al consustancialismo de la teología cristiana).[50]

Si bien, más allá de particularidades teológicas, Daniélou estableció una relación histórico-cultural muy clara entre estos dos usos terminológicos: «El principal punto de comparación [entre Filón y Juan] era la doctrina del Logos –aseguraba el eclesiástico francés–. Y [Juan] no tenía relación solo con Filón, sino también con la Sabiduría griega y con Aristóbulo. Por eso, llegamos a la conclusión de que el Prólogo [del cuarto evangelio] partía de la teología judeohelenística de la Palabra, pero en su forma genérica y sin los elementos sistemáticos que vimos en la obra de Filón».[51] De las muchas similitudes que presentaban unos y otros textos, Daniélou llegó a la conclusión de que todos tenían un tronco común y bebían de una misma fuente: «En la base estaba, en primer lugar, el texto de la Biblia de los LXX, y en especial el relato de la creación mediante la Palabra de Dios [*Memra*]. Estos datos habían sido elaborados en la teología bíblica, que era el fondo común de la *Sabiduría* griega, de Filón y de San Juan. Y por cuanto Filón fue el representante eminente de esta teología común, puede considerarse su enseñanza como la teología a partir de la cual se formó la teología del evangelista, sin que, por lo demás, hubiese existido una dependencia literal. En tercer lugar, y por último, Filón representó una sistematización de esa teología común de estructura platónica; lo cual fue extraño a San Juan».[52] Es decir, según Daniélou, la referencia al Logos del prólogo del evangelio de Juan, respondería en parte a una vulgarización, una simplificación o una remota aproximación al elaborado sistema de Filón.

---

[47] Rudolf Steiner. *El cristianismo como hecho místico y los misterios de la antigüedad*. Buenos Aires, 2006. p. 176.
[48] Agustín Andreu. *El Logos alejandrino*. Madrid, 2009. p. 38.
[49] M. Consolación Isart Hernández. *Cemente de Alejandría y la filosofía griega*. Universidad de Extremadura. 177.
[50] La teología de la Iglesia ha pretendido siempre una supuesta e inexistente originalidad en su concepción del Logos, tal y como afirmaba Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*. I. q. XXXVII. 1c. Pero lo cierto es que, tanto el autor del cuarto evangelio como Filón construyeron el Logos sobre la base de la Palabra del Génesis. Y la escuela cristiana de Alejandría de principios del siglo tercero se inspiró tanto en el evangelista como en la teología de Filón.
[51] J. Daniélou. Op. Cit. 242.
[52] Op. Cit. 243 y 244.

VI_Apoc.Filos_14 copia.qxp_Maquetación 1 30/12/21 12:33 Página 433

Está claro también que el concepto del Logos de Juan, sin abandonar en ningún momento los postulados griegos, no se desligaba tampoco de la tradición judía de la *Memra*, helenizada asimismo en la Biblia de los LXX a través de *Sophia*, y que encontraba en el *Génesis* y en los antiguos textos egipcios su primera manifestación.[53] No se trataba, en un principio, de un poder personal o impersonal, ni de la ley que regulaba el mundo: el Logos era la palabra y la sabiduría de Dios en la creación. Pero mucho tiempo después, en su contexto judeohelenístico del siglo primero, «el Logos de Juan se presentaba como una derivación midrásica de la Sabiduría divina del *Génesis*. Y esa Sabiduría/Palabra divina, como mano derecha de Dios, era concebida unas veces como algo real (hipóstasis) y otras como un mero modo de la divinidad; es decir, el mismo Dios actuando hacia fuera como Sabiduría o Palabra».[54] Pero todo ello sin abandonar nunca el contexto de la traducción griega de la Biblia de los LXX y sus connotaciones ideológicas, pues no hay que olvidar que el Logos (Verbo, Palabra) de Juan suponía una indisimulada manifestación de helenismo en tanto en cuanto se presentaba unido a su encarnación al más puro estilo del platonismo; es decir, como descenso de las almas a la materia corporal y el posterior ascenso a los cielos.

Tanto el Verbo-Logos de Juan como el Logos de Filón terminaban «encarnándose» (materializándose) y difundiéndose entre los más bajos niveles de iniciación a través de diferentes símbolos y discursos narrativos que utilizaban mitos y figuras del Antiguo Testamento. En este sentido, ambas nociones (la de Filón y la de Juan) se sirvieron de mitos escriturarios para representar y explicar sus particulares concepciones de la encarnación platónica del Logos: Moisés y el Josué-Jesús reinterpretado en los evangelios sinópticos. Algo parecido a lo que hicieron algunos grupos estoicos con Heracles o los antiguos textos egipcios cuando presentaban al faraón-Horus como el hijo de Osiris encarnado en la tierra. No otro fue el contexto en el que apareció, por primera vez, el mito del Dios-hombre encarnado en la figura del soberano egipcio, pues únicamente un dios (el Logos) que podía habitar en la carne, podía permitir la comunicación entre el mundo de las criaturas y los ámbitos de la divinidad oculta. En definitiva, el mito o el misterio de la encarnación, surgido de la idea de que el alma o el espíritu descendían desde lo alto de la divinidad al mundo y se convertían en prisioneros de la materia, operaba en el terreno simbólico como vía de comunicación que salvaba el abismo existente entre el hombre y Dios; pero también, no hay que olvidarlo, en un sentido antropológico que apenas hemos abordado todavía en esta obra, y que consistía en que los hombres, desde los tiempos más remotos, se habían sentido superiores y diferentes al resto de los animales de la creación. Una diferencia de rango (y aquí radica una de las claves de la comprensión de la mitología) que explicaban a través del exclusivo marco de referencia conceptual que ofrecía la divinidad (o un fragmento de ella) en el interior de los seres humanos.

Creo no hace falta anticipar la moraleja y destripar el misterio oculto que desvela una lectura hermenéutica del mito: «Porque, en realidad —como aseguraba Joseph Campbell—

[53] *Sabiduría* 9.1,2. *Génesis* 1.3. No deja de ser sorprendente que en la más antigua cosmogonía egipcia, la menfita, Ptah creó el mundo por su espíritu (su «corazón») y su verbo (su «lengua»). «El que se ha manifestado como el corazón (espíritu), el que se ha manifestado como la lengua (verbo), bajo la apariencia de Atum, es Ptah, el antiquísimo...». El texto capital de la «teología menfita» fue grabado en piedra durante el reinado del faraón Shabafea (hacia el 700 antes de nuestra era), pero el original fue redactado unos dos mil años antes. «En definitiva, la teogonía y la cosmogonía se realizaron en virtud de la potencia creadora del pensamiento y la palabra de un solo dios». (M. Eliade. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Vol. I. Barcelona, 2005. p.129).

[54] Antonio Piñero. Blog On Line. *Cristianismo e historia*. 2 de enero de 2016.

VI_Apoc.Filos_14 copia.qxp_Maquetación 1 30/12/21 12:33 Página 434

Dios no se hacía Hombre [ni divinizaba y adoptaba a un ser humano]; sino que el hombre, el propio mundo, se sabía divino; de cuya experiencia [antropológica] se derivaba un campo de inagotable profundidad espiritual».[55] Luego, cada cultura vestía y coloreaba el mito con el discurso narrativo que consideraba más oportuno, usando siempre los elementos propios de una tradición determinada. Por supuesto, el pagano Celso fue uno de los primeros en escandalizarse ante literalidad con que algunos cristianos de su tiempo leían el mito de la encarnación del Hijo, al constatar que lo que aparecía bajo la imagen del Logos e Hijo de Dios no era otra cosa que la figura de un pobre desdichado conducido al suplicio del monte Calvario.[56] En nuestro tiempo, sin embargo, Garl G. Jung ofreció una particular visión de la encarnación de la divinidad, que invalidaba en redondo y convertía en mitología escasamente imaginativa toda la cristología y toda la teología eclesiástica generadas a lo largo de veinte siglos: «Desde el punto de vista psicológico —señalaba—, el Sí-mismo se define como la totalidad psíquica del hombre. [...] El objeto del desarrollo psicológico es, como el del biológico, la propia realización, es decir, la individuación. Ya que el hombre solo se conoce como un yo, y el Sí-mismo como totalidad no puede ser descrito ni distinguido sino a partir de una imagen de Dios; la realización del Sí-mismo, en lenguaje religioso metafísico, significa la encarnación de Dios. Esto es lo que se expresa en la filiación de Cristo».[57] Nos encontramos, en definitiva, ante la tradición introspectiva del gnosticismo, dentro de la cual, según Elaine Pagels, algunos cristianos gnósticos llegaron al extremo de afirmar que la humanidad había creado a Dios y «de esta manera, partiendo de su propio potencial interior, había descubierto por sí misma la revelación de la verdad». «Una convicción que quizá subyace al comentario irónico que aparecía en el *Evangelio de Felipe*: "Dios creó a la humanidad; [pero ahora los seres humanos] crean a Dios. Así son las cosas en el mundo: los seres humanos hacen dioses y adoran su creación. ¡Sería apropiado que los dioses adorasen a los seres humanos!"».[58]

Volviendo a nuestro hilo conductor, Filón de Alejandría echó mano de la figura de Moisés, entre otras, para representar al Logos; de la misma forma que Juan ofreció rostro a la abstracción del Verbo a través del Mesías-Cristo asociado al Jesús-Josué de los evangelios precedentes y a la figura del Cordero, además del Hijo del Hombre celestial de la literatura anterior. Símbolos joánicos que aparecieron también en el *Apocalipsis*, aunque en este texto provistos de una riqueza imaginativa y de una fuerza literaria que desbordaban todos los preceptos y barreras de la literatura de la Iglesia. Si bien, como reconocía Loisy, no hubo una religión de misterio más típica que el cristianismo del evangelio de Juan; tanto que la resurrección no fue otra cosa que iniciación mistérica,[59] aun a pesar de que, interpolados posteriormente, muchos de los símbolos finales apareciesen en sintonía con las doctrinas eclesiásticas. Está claro que, de manera muy notable, la gnosis del cuarto evangelio aparecía mucho más intelectualizada que la «gnosis» primitiva de Pablo: «No concebía la salvación en forma de justificación, de redención, sino más bien como conocimiento verdadero, como iluminación; aunque la verdad que salvaba era una verdad viviente, no el conocimiento abstracto de una metafísica divina».[60]

---

[55] Joseph Campbell. *Las máscaras de Dios*. Vol. III. Madrid, 1999. *Mitología Occidental*. p. 394.
[56] Celso. *Discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid, 2005. I.2.22.
[57] Carl G. Jung. *Simbología del espíritu*. Madrid, 1998. p. 268.
[58] Elaine Pagels. *Los evangelios gnósticos*. Barcelona, 1996. p. 173.
[59] Por otra parte, la mayoría de los especialistas están de acuerdo en que los textos de Juan que hablan de la resurrección de los muertos son interpolaciones posteriores. Cf. Cap. 5.21,29. 6.39,40,44.

VI_Apoc.Filos_14 copia.qxp_Maquetación 1 30/12/21 12:33 Página 435

Expuestos todos estos matices, hemos de convenir que los conceptos de «Sabiduría/Sofía» y «Logos» (Verbo, Palabra) expresaron en el siglo primero de nuestra era, a pesar de sus diferencias genésicas (el judaísmo del *Génesis* y la filosofía griega), un mismo denominador común sistematizado en el Alma universal del platonismo: noción análoga a la del Logos patentado por Heráclito y desarrollado por la filosofía de los estoicos como la razón universal que gobernaba el mundo. De acuerdo con Eliade, el fundador del estoicismo había articulado su sistema por oposición a las doctrinas de Epicuro. Así, según Zenón y sus discípulos, el mundo se había desarrollado a partir de la epifanía primordial del Dios: el germen ígneo[61] que dio origen a la «razón seminal» (*logos spermatikós*); es decir, la ley universal. «De manera semejante, la inteligencia humana emergía de una chispa divina. Y en este panteísmo monista que postulaba una razón única, el cosmos era "un viviente lleno de sabiduría"».[62]

Filón, por supuesto, restituyó la trascendencia platónica al Logos del estoicismo, al considerarlo, en líneas generales, vinculado al Alma del mundo del platonismo, y lo identificó con el hijo primogénito de Dios, el arcángel o el más antiguo de los ángeles: el Verbo, la razón inmanente de Dios y, a la vez, el mediador transcendente frente a los hombres. O expresado con mayor propiedad: comunicó la trascendencia platónica de las Ideas con el mundo a través del Logos del estoicismo: una idea que resultaría de vital importancia en el filósofo judío y que ejercería una notable influencia entre las distintas corrientes cristianas de la Alejandría del siglo segundo. De esta forma, reconocidos como elementos fundamentales el platonismo y el estoicismo dentro de su eclecticismo, Filón de Alejandría (15 antes de nuestra era al 50 del siglo primero) anticipó en ciento cincuenta años las bases en las que se inspiraron los fundadores de la primera teología cristiana. Términos como «providencia»,[63] «gracia»,[64] «virtud»[65] y «catolicidad»[66] (universalidad e inexistencia de barreras «entre el griego y el bárbaro, entre el hombre y la mujer, entre el libre y el esclavo») fueron acuñaciones del platonismo y el estoicismo que se convirtieron en moneda de uso común en los escritos paganos precristianos. Y fue su concepción en torno a la razón universal, como mediación, lo que sin duda le generó las simpatías de los primeros teólogos de la Iglesia. De tal manera que podemos decir que Filón, que no participó de la idea de la resurrección de los muertos, ni de la ideología mesiánica, ni de la escatología apocalíptica, conformó a través del Logos, como muchas veces se ha sugerido, y a pesar de la aparente paradoja, algo parecido a un «cristianismo» judío sin Cristo que llamó poderosamente la atención de los primeros padres de la Iglesia.[67]

---

[60] A. Loisy. Op. Cit. 212.

[61] Para los estoicos Dios era el Fuego (la energía activa) y el Logos (la razón) difundida a lo largo del Universo. Participaron de un inmanentismo y de un cierto panteísmo que equiparaba la Ley de Naturaleza a la presencia de Dios en el mundo. Así, como razón cósmica, Dios era la Providencia ordenadora y también el inexorable Destino. Todo lo cual conducía a un determinismo que solo podía ser salvado a través de la sabia resignación y de la interiorización y aceptación de la necesidad del cosmos.

[62] Mircea Eliade. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Vol. II. Barcelona, 2005. p. 247.

[63] Platón. *Timeo*. 30b. Y Platón. *Diálogos*. Vol. 9. Madrid, 1999. *Leyes*. X. 899d, 903b, 905d.

[64] La noción cristiana de la gracia se halla en Filón, con rasgos muy parecidos a la doctrina de San Pablo. Todo el bien procede de Dios: el mal nace de la materia o de las potencias inferiores que contribuyeron con el Verbo a la creación del mundo. La influencia benéfica de Dios, que hace al hombre capaz del bien, es la *charis*, la gracia. El estoicismo aspiraba a una perfección liberadora, dentro de cuyo camino se llegaba a la gracia en el conocimiento.

[65] Platón. *Diálogos*. Vol. 8. Madrid, 1999. *Leyes*. I. 631abc.

[66] El término viene del griego καθολικός, *katholikós*, «universal». El universalismo de la Iglesia es una herencia del estoicismo que se generó en el carácter abierto y ajeno a los particularismos de la cultura del helenismo. Tras la aventura de la idea de «humanidad una» se encuentra la política que Alejandro propagó tras la conquista del Impero persa.

VI_Apoc.Filos_14 copia.qxp_Maquetación 1 30/12/21 12:33 Página 436

Para este judío de Alejandría, la salvación no fue otra cosa que la preconizada por Platón[68] e interpretada por la tradición posterior: la salvación del alma a través de la filosofía, la sabiduría, los preceptos morales y el arte de la prudencia. Porque, por tener almas, todos los hombres participaban de la razón universal: el *Logos spermatikós* (acuñado por los estoicos); es decir, el Logos divino que ponía la semilla, la chispa ígnea, en el corazón de los hombres. Dentro del alma de Filón aparecían, no obstante, dos elementos diferenciados frente a las tres partes del alma de Platón: «En el momento de su nacimiento sobrevenían y penetraban en todas las almas, al mismo tiempo, dos virtudes, la saludable [el Nous racional] y la perjudicial [instintiva y pasional]. Si la primera se adueñaba del terreno, la otra resultaba impotente para cumplir sus fines; si, por el contrario, era la segunda, entonces la potencia saludable no conseguía apenas ninguna ventaja».[69] Estas potencias del alma estaban relacionadas con las potencias que derivaban de Dios,[70] por lo que entendemos se establecía una de las vías de comunicación posibles entre las criaturas y el creador. Pues digamos que existía una analogía entre la función directiva del Logos respecto a la totalidad del cosmos y la función directiva del Nous individual respecto a los instintos y las pasiones.[71]

Porque hemos de reiterar que, además de esta relación entre las potencias, el filósofo judío concibió al Logos como uno de los medios de salvar la inmensidad que Platón y los filósofos habían trazado entre el ámbito de las Ideas y la materia del mundo. Plutarco (46-120) pensó, décadas más tarde, en los «demonios» como seres intermedios entre la divinidad y los hombres; pero Filón, a la vez que respetaba la transcendencia divina, permitía, de acuerdo a las influencias estoicas, la intervención salvadora de Dios en el mundo (*pronoia*) junto al Logos y las demás Potencias. «Dios, el Ser transcendente, escapaba a la captación de la razón humana. Al no poder entrar directamente en contacto con la materia, se servía de intermediarios para su obra de creación y gobierno del mundo: eran las Ideas platónicas y las Potencias estoicas. La más elevada de todas, la más cercana a Dios, era el Logos por excelencia: Idea original, sombra e imagen de Dios, ejemplar de todos los seres creados, potencia suprema que trazaba un puente entre el Ser absoluto y las criaturas del mundo de la materia».[72] Por eso, podemos asegurar que el Logos de Filón estuvo más vinculado a la concepción platónica, que le sirvió de fundamento, que a la del estoicismo, de la que lo obtuvo junto a otros elementos. El Logos fue para él el principio unificador de lo inteligible como intermediario entre el creador y las criaturas, como la realidad que establecía un puente de comunicación entre la absoluta transcendencia y la inmanencia del mundo de la materia.

---

67 Filón de Alejandría. Obras completas. Buenos Aires, 1976. Vol. IV. *Sobre la vida de Moisés*. I.158. «Moisés tiene una relación especial con el Logos, hasta tal punto que puede decirse de él que es una clase de logos. En algún momento, Moisés es calificado de *theós,* sin artículo, "dios", mientras que Dios es considerado *ho theós*, "el Dios". Por eso, el alejandrino denomina a aquél con el apelativo de logos, "palabra dadora de la Ley"». (J. A. López Pérez. Op. Cit. p. 70).

68 «En sus manifestaciones acerca de la relación entre cuerpo y alma, el alejandrino sigue la teoría órfica (tomada luego por Platón en el *Fedón* y el *Fedro*), según la cual el cuerpo es un obstáculo, una prisión, para el alma cuando ésta busca la virtud. El alma, en suma, está enterrada en el cuerpo, como en una tumba. De los órficos, pasados por Platón, vendría también la teoría de que desprenderse de las cosas materiales es la verdadera libertad». (Juan Antonio López Pérez. *Filón de Alejandría: obra y pensamiento*. En «Synthesis». Vol. 16. Madrid, 2009. p. 72).

69 J. Daniélou. Op. Cit. 62. *Quaestiones in Exodum*. II.23.

70 Op. Cit. 62. *Quaestiones in Exodum* II.68.

71 Op. Cit. 206.

72 Pierre Grelot, en Henri Cazelles. *Introduction à la Bible*. Vol. I. Paris, 1973. p. 187. Citado por Maurice Sachot. *La invención de Cristo*. Madrid, 1998. p. 52.